

Johannes Ries (Stuttgart, Niemcy)

U-CIELEŚNIENIA¹ ŚWIĘTOŚCI. UWAGI O ESTETYCE CIAŁA W KULTURACH CYGAŃSKICH²

Ciało jest przekładem duszy na to, co widzialne
(Christian Morgenstern)

Religia istnieje po to, by określać nieogarnione, wyrażać to, czego nie da się wypowiedzieć i przedstawiać to, co niewidzialne. Jedną z jej głównych intencji jest umożliwienie człowiekowi sensownego wglądu w to, co w absurdalny sposób wykracza poza możliwości jego zmysłów. Tym samym religia jest ściśle związana z estetyką, jeśli tę ostatnią rozumieć nie jako czystą wiedzę o pięknie, lecz, zgodnie z etymologicznym źródłem tego słowa, *estetyka* wywodzi się od greckiego czasownika *aisthánesthai* – 'postrzegać'.

Każdy człowiek, religijny czy nie, potrzebuje zmysłów, których dostarcza mu jego ciało i które pozwalają mu uchwycić jego otoczenie w postrzeganiu. Etnologia wie zaś od dawna, że zmysłowy obraz otoczenia ciała jest różny w rozmaitych kontekstach kulturowych.

Człowiek postrzega nie tylko swoje otoczenie, lecz jednocześnie siebie samego, w tym swoje ciało, które czyni go zdolnym do postrzegania zmysłowego. Za pomocą estetyki cielesnej człowiek projektuje obraz własnego ciała i organizuje swoje działania odpowiednio do tego wzoru. Marcel Mauss w precyzyjny sposób ukazał, że wszystkie techniki cielesne przyjmują wyuczone formy, niezależnie od tego, czy chodzi o spanie, bieganie,

¹ W ten sposób oddają stosowany przez Autora termin *Ver-Körperungen*. Autor używa takiego zapisu, aby podkreślić, że zajmuje się aktami ucieleśnienia, które – choć symboliczne – dokonują się w materialnym cielesnym i poprzez nie – *przyp. tłum.*

² Artykuł ten jest poprawioną wersją tekstu, który ukazał się jako *Ver-Körperungen des Heiligen. Notizen zur Körperästhetik der Zigeunkulturen* [w:] M. Münzel, B. Streck (red.), *Ethnologische Religionsästhetik. Beiträge eines Workshop auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale)*, 2005 – *przyp. red.*

mycie, rozmnażanie się, czy jedzenie³. Samo ciało indywidualne powstaje zatem jako „całościowe zjawisko społeczne” dopiero poprzez związki międzyludzkie. Inni autorzy, np. Michel Foucault, w swoich znanych pracach o europejskim skrzywieniu antropologii, umieścili ludzkie ciało w samym centrum dyskursu nauk społecznych⁴.

Chciałbym się tu zająć konkretnym problemem estetyki cielesnej w kulturach cygańskich⁵. W tym celu chciałbym zaprosić czytelników do siedmiogrodzkiej wsi Trăbeș, w której żyją cztery różne grupy cygańskie – *Țigani* (‘Cyganie’), *Țigani de matăse* (‘Jedwabni Cyganie’), *Corturari* (‘Namiotowi Cyganie’) i Cyganie nawróceni przez zielonoświątkowców⁶ – które mają całkiem odmienne sposoby postrzegania ciała, odróżniające je przy tym od rumuńskiej większości. Wiązanie obrazu ciała w kulturach cygańskich z religią może się wydawać paradoksem, jako że w potocznym mniemaniu (a także w dużym stopniu w podejściach naukowych) Cyganie funkcjonują jako „poganie”, nieposiadający „prawdziwej” lub „własnej” religii. Poglądy takie wypływają jednakże nie tyle ze znajomości przedmiotu, ile z bezrefleksyjnego i sztywnego podejścia do religii. Z pomocą „socjologii sakralnej” (*sociologie sacrée*) – alternatywnej teorii religii, która poszukuje świętości nie w niebie czy Kościele, lecz w sferze wytworów społecznych – chciałbym pokazać, jak kultury cygańskie na wiele sposobów, literalnie u-cieleśniają świętość.

1. WYKLUCZENIE I TRANSGRESJA

Faktycznie, to była Roza. Dwa lata temu, podczas mojego pierwszego pobytu badawczego w Trăbeș poznałem ją w zamieszkałej przez Cyganów biednej części wsi – dziś ledwo ją poznaję, tak bardzo się zmieniła. Podczas naszego pierwszego spotkania wpadłem na ok. 40-letnią kobietę,

³ M. Mauss, *Die Techniken des Körpers* [w:] M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Fischer, Frankfurt am Main 1997.

⁴ Np. M. Foucault, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

⁵ Używam terminu „Cyganie” w sposób wolny od wartościowania, aby w zbiorczy sposób określić badane przeze mnie grupy. Nawet jeśli w Niemczech termin ten jest przez wielu uważany za „politycznie niepoprawny”, to w niniejszej pracy w adekwatny sposób opisuje całość badanego przeze mnie etnicznego spektrum, w którym tylko jedna grupa posługuje się językiem *romani* i odczuwa przynależność do Romów. Wszystkie opisane tu grupy cygańskie, niezależnie od swoich specyficznych etnonimów, określają się przy tym z dumą jako *Țigani*, a więc za pomocą rumuńskiego odpowiednika słowa „Cyganie”.

⁶ W niniejszym tekście będę się na ogół posługiwał rumuńskimi etnonimami, za pomocą których grupy te określają się same.

ubraną w typowy dla tego miejsca sposób: poprzez jej wytartą spódnicę ze szmateksu można było zobaczyć kolana, zaś tego, co mówił wyblakły napis na jej T-shircie, można się było jedynie domyślać. Dziś spotkałem mocno umalowaną kobietę z farbowanymi na jasny blond, modnie uczesanyimi włosami. Roza, która wyraźnie przybrała na wadze, nosiła teraz modny markowy dres, czerwony jak pomidor, a jej szyja, uszy, nadgarstki i palce były udekorowane delikatną złotą biżuterią. Koniecznie chciała mnie zaprosić do wiejskiej knajpy, gdzie nie tylko postawiła mi piwo, lecz także poczęstowała barmankę drogimi Marlboro, kilka razy używając przy okazji protekcyjnego „moja kochana”. Całej wsi, która zawsze uważała ją jedynie za kurwę, pokazywała teraz swój sukces. Z ciała i zachowania Rozy można było odczytać, że gwałtownie odmieniła ona swoje życie. Przy piwie Cyganka opowiedziała mi, jak w ciągu minionych dwóch lat urzeczywistniła swój plan, który przedstawiła mi już przy naszym pierwszym spotkaniu. Przekonała mianowicie niejakiego Hermanna, którego poznała, gdy przez jakiś czas zajmowała się w Niemczech prostytutką, aby się z nią ożenił i zabrał do Niemiec. W Trăbeș Hermann kupił córcę Rozy dom i Roza przyjeżdża teraz kilka razy w roku w odwiedziny. Wraca nie jako uboga *Țigancă* do swojej koślawej chałupy w cygańskiej części wsi, lecz jako bogata *Țigancă de matăse* odwiedza nowy dom, wyróżniający się z szeregu budynków w części wsi zamieszkaną przez Rumunów swoim neonowo żółtym kolorem.

W Trăbeș mieszka niewielu *Țigani de matăse*; większość stanowią „zwykli” Cyganie. Od stuleci w południowej części wsi osiedlali się Cyganie, pozostając w bliskim kontakcie z rolniczą ludnością, zamieszkującą resztę wsi, dla której wykonywali różne proste prace. Cyganie usiłowali kulturowo dopasować się do Rumunów, aby móc uczestniczyć w nowoczesnym świecie większości społecznej. *Wszystko, co robią Rumuni, robią też Cyganie*, jak pewna *Țigancă* podsumowała życzenie swojej części wsi, aby być częścią życia społecznego większości. Rumuni nie są z kolei zainteresowani integracją Cyganów i postrzegają ich kulturową asymilację jako podporządkowanie społeczne. Siedmiogrodzcy chłopcy usiłują poprzez dyskryminację rasową (nierzadko przypominającą południowoafrykański *apartheid*), utrzymać *status quo* podzielonego na grupy etniczne społeczeństwa. Tak więc Cyganie żyją w „kulturze nędzy”⁷, która radykalnie odróżnia ich od kultury Rumunów. Ponieważ, w następstwie politycznych przemian w Rumunii, Cyganie jako pierwsi stracili swoje miejsca pracy w fabrykach i zakładach produk-

⁷ O. Lewis, *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*, Random House, New York 1966.

cji rolnej, muszą obecnie dorabiać do skromnych zasiłków jako pracownicy dniówkowi na polach Rumunów, aby w ogóle przeżyć.

Tak marzenie Cyganów, aby stać się częścią większości, jak i ich rzeczywista dyskryminacja i nędza, znajdują swoje odzwierciedlenie w ich cielesnych reprezentacjach. Cyganie ubierają się nowocześnie, jednakże ich ubrania noszą wyraźne cechy ubóstwa. Orientują się na modę pochodzącą z Zachodu, dla której charakterystyczny kult ciała dotarł także do małych miasteczek i wiosek Siedmiogrodu. Mężczyźni noszą obuwie sportowe i dzinsy, T-shirty i dresy z kolorowymi nadrukami, odwołującymi się do ikon popu, gwiazd filmowych czy reklam. W lecie chodzą w szortach, a w zimie ubierają kurtki dzinsowe lub bluzy z kapturem, aby uchronić się od zimna w ich przewiewnych chałupach. Najpopularniejszymi dodatkami są okulary przeciwsłoneczne i czapki bejsbolowe. Jeśli zdarza się okazja do świętowania, mężczyźni wkładają skórzane półbuty, szerokie, czarne spodnie i równie szerokie, białe lub czarne koszule, wkładane do spodni.

Kobiety cygańskie mają albo długie, odkryte włosy, albo też krótkie fryzury. Często farbują się na blond lub robią sobie pasemka. Tak jak mężczyźni, kobiety noszą kolorowe T-shirty i bluzy. Uwierają się zarówno w spodnie, jak i w spódnice, przy czym, jeśli chodzi o te ostatnie – preferują raczej krótsze niż dłuższe. Modne są również legginsy, które, podobnie jak głęboko wydekoltowane bluzki, podkreślają figurę. Przy świątecznych okazjach kobiety wybierają kombinację krótkiej góry z minispódniczką, albo podkreślające ciało bluzki z dłuższą spódnicą. Najlepsze buty to szpilki albo sandaiki wiązane wokół kostki. Mocny makijaż i krzykliwa biżuteria dopełniają świąteczny *image* Cyganki, stanowiący często ideał, nieosiągalny z powodu biedy. Cygańska młodzież usiłuje podążać za modą swoich rumuńskich rówieśników. W czasie moich badań terenowych chłopcy nosili przede wszystkim szerokie sportowe spodnie i ciasne T-shirty, podkreślające muskulaturę. Dziewczęta natomiast ubierały się w sportowe dresy, spodnie za kolano i bluzki odsłaniające pępek, wpisując się w ten sposób w modne trendy kultury muzyki popularnej, która poprzez telewizję i czasopisma dyktuje sposób postrzegania własnego ciała wśród rumuńskiej młodzieży.

Pomimo tej skierowanej na zewnątrz estetyki cielesnej, wyrażającej znajomość nowoczesnych trendów, ujęty jako całość wygląd Cyganów sprawia wrażenie zacofania. Z powodu sytuacji ekonomicznej, w jakiej się znajdują, Cyganie nie mogą sobie pozwolić na nowe, najmodniejsze ubrania. Zaopatrują się w swoją garderobę na targach używanej odzieży albo otrzymują ją od organizacji, zajmujących się pomocą społeczną. Używane ubrania noszą znaki upływającego czasu: ich stopień zużycia świadczy o wieku i trwaniu, przeciwstawiając się wszelkiej aktualności. Cygańska młodzież jest nie tylko opóźniona o miesiące czy nawet lata wobec najnowszych trendów, ale też

ich inscenizację ciała nieświadomie komunikują anachronizm, a tym samym nie tylko ich nie integrują, ale wręcz oddzielają ich od innych. Z powodu biedy Cyganie nie mogą adekwatnie przedstawiać swojego obrazu ciała. Cieleśne autoprezentacje Cyganów dokumentują na zewnątrz marzenie, aby stać się częścią nowoczesności; brak środków sprawia jednak, że żaden rzeczywisty skok w nowoczesność nie jest możliwy, a biedne ubrania wyrażają raczej „prymitywność”.

Może się wydawać dziwne, w jaki sposób przedstawiony tu projekt kulturowy i jego u-cieleśnienia mogą być powiązane z zagadnieniem *sacrum*. Socjologia świętości, którą rozwijali Georges Bataille, Roger Callois i Michel Leiris wraz z innymi surrealistycznymi dysydentami i nonkonformistami w Paryżu lat 30. ubiegłego wieku uczy jednak, że zasadniczo wszystko może się stać świętością⁸. Według tej szkoły *sacrum* odnaleźć można nie tyle w danej przez Boga esencji, ile w strukturze wytworów społecznych. Każdy organizm społeczny otacza siebie i wybrane obszary granicami (uświadamianymi lub nie), które oddzielają *profanum* od *sacrum*. Wewnątrz odgraniczonych przestrzeni znajdują się wszystkie obiekty, które społeczeństwo homogenizuje, tzn. definiuje jako „normalne” i przynależne mu, a tym samym przyporządkowane świeckiej sferze życia codziennego. Poza granicą skupiają się wszystkie (nie-)rzeczy⁹, które społeczeństwo heterogenizuje, czyli przedstawia jako nienależące do niego, a przez to jako „oddzielone” w sposób charakterystyczny dla *sacrum*¹⁰.

Na wszystkich kontynentach, w najróżniejszych krajach i w rozmaitych kontekstach społecznych Cyganie stanowią transnarodową mniejszość, znajdującą się w asymetrycznym stosunku do większości społecznej. Z powodu dyskryminacji są oni zawsze wykluczeni, tzn. wygnani ze sfery homogenicznej, a przez to – zgodnie z definicją *sacrum*, podaną przez socjologię

⁸ Instytucjonalne ramy dla socjologii świętości stanowił Collège de Sociologie, który w latach 1937-1939 był miejscem regularnych wykładów i dyskusji. Jednakże oddziaływanie socjologii świętości jako projektu intelektualnego było o wiele dłuższe. W pracy Carlosa Marroquin (*Die Religionstheorie des Collège de Sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne*, Parerga, Berlin 2005) została przedstawiona teoria religii, uprawiana w ramach Collège, podczas gdy Stephan Moebius (*Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, UVK, Konstanz 2006) szczegółowo przedstawił jego miejsce w historii socjologii.

⁹ Tzn. rzeczy, które „realnie” nie istnieją – przyp. tłum.

¹⁰ Zob. R. Callois, *Der Mensch und das Heilige*, Carl Hanser, München-Wien 1988, s. 17-35; G. Bataille, *Der Gebrauchswert D.A.F. de Sades (Offener Brief an meine gegenwärtige Genossen)* [w:] G. Bataille, *D.A.F. de Sade, Justine und Juliette*, Matthes und Seitz, München 1993, s. 24-26; G. Bataille, *Theorie der Religion*, Matthes und Seitz, München 1997, s. 46-64. Teoria świętości przenika zresztą całe dzieło Georgesa Bataille’a. Tu wskazuję na fragmenty, w których można znaleźć jego poglądy w skoncentrowanej formie.

świętości – zostają uświęceni. Nawet gdy Cyganie muszą pasywnie znosić swoje wykluczenie, reprezentują – jako wygnańcy społeczeństwa – tragiczny obraz *sacrum*.

Jednakże, jak pokazuje to historia Rozy, istnieją także Cyganie, którzy mogą wydobyć się z nędzy. Sukces finansowy ukazuje Cyganom możliwość awansu społecznego i stwarza nadzieję na wyrwanie się z cygańskiej osady. Wielu Cyganom udaje się faktycznie opuścić dzielnicę nędzy i kupić dom w rumuńskiej części wsi lub mieszkanie w mieście. Wielu z nich dystansuje się następnie w zdecydowany sposób od cygańskiej grupy etnicznej i podkreśla swą rumuńską przynależność narodową. Znacznie mniejszej liczbie udaje się faktycznie wykonać skok w nowoczesną cywilizację i dopasować się do niej. Pozbywają się oni wówczas swojego statusu jednostek świętych/wyklętych i stają się częścią świata *profanum* – świata większości. Z drugiej jednak strony, wśród Cyganów można znaleźć również jednostki, które odniosły sukces, lecz które, pomimo swego uczestnictwa w nowoczesnym świecie, w dalszym ciągu z dumą określają się jako Cyganie, konkretnie jako *Țigani de matăse*¹¹. Można powiedzieć nawet, że przesadzają oni w dostosowywaniu się i realizują z nadwyżką wymogi większości. Ich stosunek do większości manifestuje się przy tym również w sposobie ubierania: nie na darmo etnonim „Jedwabnych Cyganów” pochodzi od materiału, z którego nierzadko uszyte są ich ubrania.

Țigani de matăse są przy każdej okazji ubrani bardzo gustownie i nawet w domu nie wyzbywają się oznak elegancji. Mężczyźni przechadzają się po ulicach gładko ogoleni, w dokładnie wyczyszczonych i świeżo odprasowanych garniturach, a starannie zawiązany krawat i wyglansowane skórzane buty dopełniają ich wizerunku. Odpowiednie akcesoria, takie jak masywny sygnet czy spinki do mankietów, stanowią ważny szczegół ubioru. Do tej inscenizacji ciała dopasowują się codzienne zwyczaje: kobiety wita się zasadniczo ukłonem i pocałowaniem ręki i należy uważać na odpowiedni dobór grzecznościowych frazesów. Traktowane z taką galanterią kobiety również dbają o swój wizerunek: zawsze jak najlepiej uczesane i w staranym makijażu, pachnące perfumami i ze zrobionym manicure. Także na wsi i w małych miasteczkach epatują arystokratyczną elegancją, wkładając

¹¹ *Țigani* i *Țigani de matăse* uchodzą za swojego rodzaju „plemie” (rum. *neam*), aczkolwiek nie są powiązani wspólną genealogią ani więzami pokrewieństwa. Odróżniają się od siebie przede wszystkim pod względem statusu finansowego i społecznego. Podczas gdy inne cygańskie „plemiona”, jak na przykład *Corturari*, definiują się poprzez wspólne pochodzenie i za pomocą endogamii odgraniczają się ściśle od innych grup cygańskich, *Țigani* mogą się stać *Țigani de matăse* w drodze awansu finansowego i społecznego. Różnica pomiędzy tymi hybrydycznymi grupami musi być traktowana jako płynne continuum, a oba „plemiona” nie stanowią endogamicznych całości.

na spacer szpilki, bogatą biżuterię i wytworny żakiet, a do tego jedwabną koszulę i spódnicę. Zdarza się zatem spotkać „Jedwabną Cyganke”, odstawioną jak na wyścigi w Ascot, wybierającą się na zakupy.

Ṭigani de matāse u-cieleśniają inny aspekt świętości, o którym mówi socjologia *sacrum*. To, co święte, może istnieć jedynie wtedy, gdy jest chronione przed wszelkiego rodzaju kontaktami z *profanum*. Funkcje te pełnią normy, a dokładniej – zakazy, które sprawiają, że heterogeniczny obszar społeczeństwa nie miesza się z obszarem homogenicznym, będąc od niego oddzielonym. Według podejścia właściwego socjologii *sacrum*, religię można określić jako układ reguł i tabu, które równoważą stosunek między świętym a świeckim i regulują kontakty między nimi. Sam zakaz nie może jednak istnieć jako instytucja bez przekraczania go, co czyni go kompletnym i ustanawia jego istnienie. Kto, jako świecki człowiek, należący do codziennego świata pracy, chce uczestniczyć w świętości, musi przekroczyć granice, a więc zakaz, aby móc wkroczyć w obszar tego, co heterogeniczne. Nawet jeśli tego typu przejście jest świętokradczą profanacją świętości, ma ono samo w sobie zasadniczo charakter sakralny. Społeczeństwa archaiczne pozwalały cyklicznie na to, aby w ściśle określonym czasie i w ograniczonej przestrzeni to, co heterogeniczne, „inne”, wkraczało w ich homogeniczną sferę „normalnego” życia. W tych momentach trwonienie zyskuje przewagę nad wytwarzaniem, odurzenie nad rozumem, krótko mówiąc: chaos nad porządkiem. Święto o charakterze sakralnym cyklicznie „stawia na głowie” rzeczy dnia codziennego i tym samym uświęca całe społeczeństwo¹².

W swoich występach na arenie społecznej *Ṭigani de matāse* mogą na pierwszy rzut oka sprawiać wrażenie doskonałych przedstawicieli świeckiej nowoczesności, a jednak w swoich u-cieleśnieniach stają się niewolnikami sakralnej transgresji. Ponieważ nie pasują oni do społeczeństwa, którego etykietę i normy dotyczące ubioru starają się wypełniać, sami się od niego aktywnie różnicują poprzez przesadne dopasowanie. Wprawdzie potwierdzają swoim zachowaniem obowiązywanie norm większości, lecz starając się realizować je w przesadny sposób, zamieniają je w karykaturę. Poprzez swoje szczególnie stylowe ubranie, celebrację uprzejmości i wyszukane „ucywili-zowanie” ustanawiają swój stosunek do większości jako grę o charakterze sakralnym. *Ṭigani de matāse* przejmują od większości (sakralne) niedzielne ubrania i profanują je, używając ich na co dzień. Jednocześnie uświęcają się w tym naruszeniu tabu i jako święci głupcy społeczeństwa większościowego otwierają dla siebie przestrzeń, w której sens życia – jak zapewnia filozofia śmiechu – opiera się na przesadzie, przekroczeniu i wynoszeniu się ponad

¹² Zob. G. Bataille, *Die Erotik*, Matthes und Seitz, München 1994, s. 38-68; R. Caillois, *op. cit.*, s. 75-166.

innych. W swoich codziennych występach *Țigani de matăse* proklamują – z całkowitą powagą – świętą rozrzutność i sakralny luksus jako należyty cel życia, który podporządkowuje sobie codzienną pracę i świecką oszczędność. Tym samym czynią zasadą codzienności to, co święte, a więc to, czego większość społeczna doświadcza jedynie podczas dni świątecznych.

2. CZYSTE I NIECZYSTE

„Jak pięknie było we Włoszech, gdy nie musiałem ciągle nosić tego kapelusza”, narzekał *Corturar Țimi*, ścierając z czoła krople potu, wypływające spod grubego filcu. „Ale tu, w osadzie, muszę go nosić stale...” Tuż zaśmiała się chichotliwie ze swojego męża i sięgnęła po chustę, która w ten upalny letni dzień zsunęła jej się z głowy, przesuwając ją z powrotem w kierunku czoła. Jej synowa, Iova, właśnie wyciągnęła swojemu synowi Țimișorowi z ust grzechotkę, klnąc przy tym strasznie po romsku, gdy Țimi bez słowa opuścił nasze towarzystwo, by w najbardziej dyskretny z możliwych sposobów oddać mocz za domem. W chwilę potem głowa domu tak samo bez słowa pojawiła się z powrotem na świeżo wysprzątanym dziedzińcu domu rodziny Căldărar. Podczas gdy w dalszym ciągu rozmawiałem z Tuță, Țimi poszedł do studni, wyciągnął wiadro wody i umył ręce. Następnie podszedł do swojej żony i wytarł ręce w jej fartuch. Tuță zauważyła moje pytające spojrzenie i spontanicznie wyjaśniła: „Tak to jest w zwyczaju u *Corturari*”.

Nie tylko ten zwyczaj, lecz wszystkie opisane wyżej działania są wyrazem estetyki ciała, charakterystycznej dla *Corturari* i stają się zrozumiałe dopiero gdy wiemy, że kapelusz i chusta na głowę funkcjonują jako symbole cygańskiej czystości, że mały Țimișor znalazł się w niebezpieczeństwie skalania swego wewnętrznego ciała poprzez ssanie zabawki, a czyste ręce Țimiego, poprzez kontakt z jego narządami płciowymi, stały się *melali* – co oznacza taką kategorię nieczystości, jakiej sama woda nie może usunąć.

Corturari (‘Cyganie namiotowi’), których ok. 380 mieszka dziś w Trăbeș, uchodzą w Siedmiogrodzie za „prawdziwych”, „tradycyjnych” Cyganów. Faktycznie, porzucili oni wędrowne życie dopiero w latach 60. ubiegłego wieku i osiedlili się we wsiach takich jak Trăbeș. Mężczyźni, oprócz handlu wszystkimi możliwymi towarami, zajmują się i dziś jeszcze prestiżowym rzemiosłem – kotlarstwem. Część wsi, w której mieszkają i w której mówi się wyłącznie w *romani*, przecięta jest szeregiem patrylinearnych linii pokrewieństwa, a właściwe im instytucje wywierają wielki wpływ na całe życie *Corturari*. Ze względu na swoje rozwinięte kontakty

handlowe z zagranicą, wielu *Corturari* prowadzi obecnie całkiem dostatnie życie. Jedną z ich ważniejszych instytucji, istniejącą także w wielu innych grupach cygańskich, stanowi zespół wierzeń i praktyk dotyczących czystości, kształtujący także estetykę cielesną *Corturari*. Czystość i nieczystość przejawiają się zasadniczo w ciele człowieka. Linia bioder stanowi główną oś, oddzielającą nieczysty dół od czystej góry ciała. O ile czystość koncentruje się w twarzy, narządy płciowe (zwłaszcza kobiety w czasie menstruacji) uważane są przez *Corturari* za najbardziej nieczystą część ciała. Czynią one całą dolną część ciała *melali* ('nieczystą') i niosą ze sobą ciągle niebezpieczeństwo skalania¹³.

Ten biegunowy sposób postrzegania ciała normuje zachowania *Corturari* tak w sferze publicznej, jak i prywatnej: określa on ubiór, sposób jego prania, codzienną pielęgnację ciała i stosunki pomiędzy ciałem a otoczeniem. Każda część ubrania odpowiada którejś części dwóch opozycji: góra – dół, wewnątrz – zewnątrz, i zgodnie z tym jest przez *Corturari* przyporządkowana czystości lub nieczystości. Najbardziej zewnętrzne okrycie, jak również ubranie, okrywające górną część ciała, należą do sfery czystej. Rzeczy, znajdujące się bliżej ciała oraz dolnych jego części, są przez *Corturari* traktowane jako *melali*. Mężczyźni noszą przy każdej okazji kapelusz z czarnego filcu, który stanowi najbardziej jednoznaczną oznakę etniczną *Corturari*. Tak samo czyste jak kapelusz są koszule: jasne lub w kolorowe wzory, jak również ciemne pulowery i marynarki, które mężczyźni noszą w zimniejszych porach roku. Aczkolwiek męskie spodnie okrywają dolną połowę ciała, nie są mimo to uznawane za *melali*, ponieważ są one chronione przez nieczystą bieliznę przed bezpośrednim kontaktem z narządami płciowymi. W czasie świąt, takich jak wesele czy Wielkanoc, mężczyźni noszą obszerne białe koszule, a szeroki czarny pas symbolizuje *axis corporis*, ukazując granicę między czystą a nieczystą połową ciała.

Ubiór kobiety podlega równie ścisłym regułom obowiązkowej estetyki. *Corturari*te od dziecka pozwalają swoim włosom rosnąć swobodnie, jednak publicznie występują wyłącznie z zaplecionymi warkoczami, tzn. z „poskromionymi” włosami. Oprócz tego każda kobieta, najpóźniej od zamążpójścia, przykrywa włosy chustą, bez której nie opuszcza domu. *Dikhlo* ('chusta') stanowi kolorową oznakę kobiecej czystości. Bluzy, koszule, dziane swetry i pulowery, podobnie jak w przypadku mężczyzn, są traktowane jako czyste ubranie wierzchnie. Natomiast w przeciwieństwie do męskich spodni, spódnica, która musi zakrywać nogi aż do kostek, należy – jako wierzchnie okrycie dolnej części ciała – do kategorii *melali*. Kobięce narządy płciowe

¹³ W przeciwieństwie do innych grup cygańskich, *Corturari* nie mają specjalnego terminu w *romani* na oznaczenie sfer czystych. Określają je oni jako „nie *melali*”.

„promieniują” tak silnie, że zanieczyszczają nie tylko bieliznę, lecz także spódnicę. Z tego powodu każda *Corturăriță* nosi na spodnicy fartuch, który – jak ukazała to przedstawiona tu historia – reprezentuje czystość na zewnątrz.

Pranie tak skategoryzowanych ubrań podlega równie ścisłym regułom czystości. Kobieta piorąca musi pilnie uważać, aby czyste i nieczyste części ubrania nie znalazły się razem w jednej misce. Poza tym nie wolno jej nigdy prać swoich własnych rzeczy z rzeczami męża. Nawet gdy rodzina posiada jedną pralkę, musi się trzymać reguł: rzeczy należy podzielić w zależności od płci i osoby posiadacza, a następnie prać je osobno, przy czym dotyczy to jedynie rzeczy „czystych” – nieczyste ubrania są prane ręcznie w oddzielnej misce. Każdy mężczyzna i każda kobieta trzymają swoje ubrania ściśle oddzielone od ubrań innych.

Dwie miski to jednak niewystarczające wyposażenie domu *Corturari*. Każdy męski członek rodziny musi od urodzenia posiadać przynajmniej dwie własne miski. W jednej myje nogi i nieczyste dolne części ciała aż do bioder, w drugiej myje czystą górną połowę ciała. Ci *Corturari*, którzy przykładają szczególną wagę do reguł czystości, używają jeszcze trzeciej miski, w której myją wyłącznie twarz. Dziewczęta myją się także we własnych naczyniach, jednakże po zamążpójściu dzielą naczynia swych mężów. Małżonkowie tworzą taką jedność, że w sferze prywatnej nie mogą się nawzajem zanieczyścić, jak długo każde z nich zachowuje separację połówek ciała. Oddzielne pranie ich ubrań, które prezentują na zewnątrz, pozostaje w zgodzie z tym, że w podzielonej ze względu na płeć sferze publicznej osiedla *Corturari* małżonkowie funkcjonują oddzielnie.

Zespół reguł, związanych z czystością, organizuje również relacje pomiędzy ciałem a obiektami jego otoczenia, zwłaszcza związanymi z przygotowywaniem i spożywaniem jedzenia. Cała rodzina je wspólnie z jednego naczynia, przy myciu którego należy szczególnie uważać, aby nie zostało zanieczyszczone w sposób oddziałujący na zawartość. Mycie naczyń wymaga jeszcze jednej, specjalnej miski, albo też może odbywać się w zlewie, który jednak nie może być już używany do innych aktów oczyszczania. W żadnym przypadku pożywienie nie może wejść w kontakt z mydłem, gdyż to ostatnie nie jest – jak w przypadku większości społecznej – oznaką higieny, lecz przeciwnie: brudnym przedmiotem, do którego w trakcie mycia przywierają nieczystości.

Artykułów spożywczych, które spadły ze stołu, żadna woda na świecie nie pozbawi statusu *melali*, ponieważ podłoga jest ogólnie postrzegana jako nieczysta. Z tego powodu *Corturărițe* codziennie sprzątają dom i podwórze, przy czym chodzi tu nie o to, aby pokazać sąsiadom troskę o czystość, lecz przede wszystkim o poświadczenie wobec własnej rodziny troski o zacho-

wanie reguł czystości. Judith Okely, która badała równie złożony system reguł dotyczących czystości wśród angielskich Cyganów z grupy Travellers, w dobrze uzasadniony sposób pisze o istnieniu wśród Cyganów drugiej dychotomii, związanej z ciałem: obok podziału ciała na czystą górę i nieczysty dół można też mówić o podziale na czyste ciało wewnętrzne i nieczyste ciało zewnętrzne. To, co przyjmuje się do wewnętrznego ciała, musi być bezwarunkowo czyste¹⁴.

To, co zostało skategoryzowane jako *melali*, zasadniczo grozi skalaniem. Najważniejszym celem każdej reguły, wchodzącej w skład zespołu zasad, dotyczących czystości, jest zapobieganie tej groźbie, czyli zapobieganie kontaktom między czystym a nieczystym. Ten, kto łączy ze sobą kategorie, znajdujące się w opozycji, zostaje *merimo* ('skalany przez wymieszanie'). Termin ten funkcjonuje jako oskarżenie: *kris* (romski sąd) może w najgorszym przypadku zdecydować o wykluczeniu ze społeczności osoby uznanej za zanieczyszczoną przez wymieszanie. Pojęcie to oznacza jednak również nieuniknione sytuacje, w których oddzielenie czystego od nieczystego jest niemożliwe: np. gdy kobieta w czasie menstruacji czy porodu nie jest w stanie utrzymać separacji ciała wewnętrznego od zewnętrznego. Odpowiednie rytuały, np. czasowego wykluczenia, przywracają wówczas rozdzielność czystego i nieczystego.

Corturari, co ważne, nie traktują zjawisk określanych jako *melali* w kategoriach moralnych: jako czegoś niegodnego. Boją się i traktują z ostrożnością to, co zatrzymało się w fazie *merimo*: na przykład kobiety, które straciły dziewictwo przed ślubem, duchy zmarłych (*mule*), które błakają się między życiem a śmiercią, lub „zepsutych” Cyganów (*rom gaže*), którzy (jak *Țigani*) porzucili tradycje i starają się zintegrować z większością. Nie powinno się także traktować zespołu wierzeń i praktyk związanych z czystością, uznawanych przez *Corturari*, jako instytucji moralnej w naszym rozumieniu:

Temat stosunku dobra i zła, tak częsty w zachodnim świecie, stanowi kiepską analogię do filozofii Cyganów. Romowie rozróżniają między właściwym a niewłaściwym¹⁵.

Corturari, na podstawie zachowywania przepisów dotyczących czystości, oceniają przede wszystkim doczesną obyczajowość, nie wyposażając czystości lub nieczystości w wymiar eschatologiczny. Dzięki nim wiedzą, kto

¹⁴ J. Okely, *The Traveller Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 80-83.

¹⁵ R. C. Gropper, *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*, The Darwin Press, Princeton 1975, s. 119.

zachowuje się w sposób zasługujący na szacunek, a kto powinien się wstydić. Doczesny charakter takich przekonań nie oznacza jednak, że poglądy *Corturari* na temat czystości nie mają żadnego wymiaru religijnego. Socjologia świętości, poszukująca „religii spraw tego świata”¹⁶, definiuje ostatecznie *sacrum* jako coś, co jest w tym świecie odgraniczone i oddzielone od *profanum*. Pomimo tego jednoznacznego stanowiska, świętość przejawia pewną zasadniczą dwuznaczność, ponieważ to, co wykluczone i heterogeniczne, krystalizuje się w przestrzeni rozpiętej między biegunem światła (czystość) i biegunem ciemności (nieczystość). Dwuznaczne *sacrum* oscyluje między nimi, przy czym, jak w polu magnetycznym, czysta część przyciąga, podczas gdy część nieczysta wytwarza uczucie bycia czymś odrażającym. Z tą samą troską, z jaką społeczeństwo podtrzymuje rozdział między *profanum* i *sacrum*, czyste oddziela się od nieczystego wewnątrz świętości i unika jakiegokolwiek pomieszania obu sfer. Mimo to wspomniane rozdzielanie nie jest związane z moralnym wartościowaniem obu sfer, gdyż *sacrum* artykułuje się poza dobrem i złem, istniejąc wyłącznie w swojej dwubiegunowości¹⁷.

Takie ujęcie *sacrum* pasuje do powyższej interpretacji Cyganów jako wykluczonej, a przez to sakralnej części społeczeństwa większościowego. Szeroka paleta najróżniejszych stereotypów odzwierciedla wieloznaczność, jaką stanowi cygańskie *sacrum* dla *profanum* większości: „chaos cygańskiej hordy” odrzuca mieszczańskiego dorobkiewicza, a równocześnie „wolność cygańskiego życia” magicznie pociąga nie tylko członków bohemy.

Zespół poglądów i praktyk dotyczących czystości, charakteryzujący *Corturari*, dokładnie odzwierciedla biegunową strukturę *sacrum*. *Corturari* u-cieleśniają nie tylko *sacrum*: są nosicielami heterogeniczności, gdy zgodnie z regułami dokonują rozdzielania połówek ciała. Respektując tabu, *Corturari* wyłączają swoje ciała z obszaru *profanum* i umiejscawiają je w sferze świętości. Jednocześnie ich czysto-nieczyste ciało jest obrazem społecznego i kosmicznego porządku. Tym samym ambiwalentne ciało *Corturari* może być interpretowane jako wolna od wartościowania i jednocześnie sakralna manifestacja odwiecznej sprzeczności między rozumem (głowa) i namiętnością (narządy płciowe). Ciało stanowi odpowiednik organizmu społecznego z jego oddzieleniem sfery publicznej ze względu na płeć. Podzielone ciało *Corturari* odzwierciedla różnicę między dwoma światami, między którymi się przemieszczają, lecz które są od siebie ściśle oddzielone: świat Cyganów i świat nie-Cyganów. Poprzez trzymanie się zasad związanych z czystością, *Corturari* ustanawiają (sakralny) kontrast między sobą a (świecką) większo-

¹⁶ G. Bergfleth, *Die Religion der Weltimmanenz* [w:] G. Bataille, *Theorie der Religion*, op. cit.

¹⁷ Por. G. Bataille, *Theorie der Religion*, op. cit., s. 60-64; R. Caillois op. cit., s. 37-73.

ścią. Sakralizują oni przy tym nie tylko swe samo-odróżnienie, dokonywane za pomocą instytucji kulturowej, lecz także inkorporację wieloznaczności: u-cieleśnionej oscylacji między akceptowaną czystością i odrzucaną nieczystością.

3. GRZECH I ZBAWIENIE

Rozmowa była dość jednostronna, ponieważ gdy usiedliśmy z Cătălinem, jego żoną Claudią i ich córką Rahelą wokół misy i zaczęliśmy obierać kolby kuku rydzy, mówiła w zasadzie tylko Claudia. Znałem ją ze spotkania nawróconych. Była jedną z pierwszych Cyganek w Trăbeș, które już w latach 80. ubiegłego wieku nawróciły się i przystały do zielonoświątkowców, do dziś palając miłością do Jezusa. Podczas mojej dzisiejszej wizyty wystarczyło jedno pytanie o wiarę, aby uruchomić potok słów o Bogu i nawróceniu. Reszta rodziny musiała dość często doświadczać na sobie gadatliwości Claudii, bo Rahela co chwila rzucała mi zirytowane spojrzenia. „Bóg pomógł nam wyrwać się z cygańskiego świata. Dziękuję Panu z całego serca, że wyciągnął nas z brudnego świata grzechu! Dzieci nie mogły spać przy całym tym hałasie pijaków i awanturników. Jak mogłyby się tam cokolwiek nauczyć?”, kontynuowała Claudia. Wprawdzie jej mąż, Cătălin, i ich czwórka dzieci byli jeszcze nienawróconymi „ludźmi świata” i – jak pozwalały sądzić ich zdenerwowane spojrzenia – nie bardzo chcieli się stać dziećmi bożymi, to jednak cała rodzina była szczęśliwa, że gmina zielonoświątkowców za pomocą kredytu i innych form pomocy umożliwiła im zamianę ich glinianej lepianki na mały dom w rumuńskiej części wsi. Claudia poprawiła opaskę na włosy i wygładziła swoją prostą spódnicę. „Ci Cyganie, to są niedobrzy ludzie: brudni, niewykształceni, źli. Tylko Jezus Chrystus, nasz Pan, może uratować Cyganów”. Ponieważ po raz pierwszy słyszałem Claudię tak wymyślającą na Cyganów, byłem poruszony – w końcu ona też urodziła się jako Cyganka. Wkrótce jednak zrozumiałem, że Claudia poprzez swoje nawrócenie wykroczyła poza przynależność etniczną i należy obecnie do ponadetnicznego ludu Boga.

Gmina zielonoświątkowców w Trăbeș powstała w latach 80., dzięki połączeniu się różnych niewielkich grup siedmiogrodzkich Sasów, którzy wcześniej modlili się w kościołach zielonoświątkowych i gminach, znajdujących się w innych wsiach. Wkrótce również Rumuni i Cyganie zaczęli brać udział w ich zgromadzeniach, a po zmianie ustroju liczba członków wspólnoty gwałtownie wzrosła. Nawróceni – tak określają się zielonoświątkowcy w Rumunii – szybko nawiązali najpierw sekretne, a obecnie oficjalne kontakty z pewną niemiecką organizacją misyjną, dziś koordynującą działalność

finansowanej z Niemiec misji zielonoświątkowej w Rumunii, funkcjonującej jako rumuńska placówka międzynarodowej misji cygańskiej. Na cotygodniowe zgromadzenia, prowadzone przez dwóch świeckich saskich kaznodziejów, przychodzi ok. 120 osób, z czego połowę stanowią Cyganie. Jako część ruchu ewangelicznego, wspólnota zielonoświątkowa z Träbeş opiera się na literalnym odczytaniu Biblii, jeszcze ważniejszy jest jednak osobisty stosunek jej członków do Boga i doświadczenie Ducha Świętego w czasie entuzjastycznych nabożeństw. Ich misja zorientowana jest na wszystkich ludzi, niezależnie od ich pochodzenia etnicznego i polega na wzywaniu ich do podporządkowania ich życia paradygmatycznej zmianie¹⁸ poprzez nawrócenie.

Zmiana ta daje się odczytać z cielesnej estetyki nawróconych Cyganów. Odpowiednio do Bożej troistości, nawróceni dzielą ludzkie ciało na trzy sfery: ciało, ducha i duszę. Wszystkie elementy tej triady są zintegrowane i wzajemnie ze sobą powiązane. Odpowiednio do tego misjonarze usiłują przekonywać jeszcze nie nawróconych, nawiązując do wszystkich tych sfer. Domy gminne, wznoszone w osiedlach cygańskich na terenie całego kraju, są zaprojektowane do pełnienia rozmaitych funkcji i służą nie tylko nabożeństwom i głoszeniu chwały Pańskiej, lecz także jako warsztaty, centra szkoleniowe, przedszkola i kuchnie dla ubogich. W Träbeş nawróceni wybudowali przy wejściu do dzielnicy cygańskiej własne przedszkole, codziennie odwiedzane przez cygańskie dzieci. Nawrócone opiekunki troszczą się tu o wzmocnienie ciała, duchowe wykształcenie i ratunek dla duszy tych, którzy – gdy osiągną pełnoletniość – powinni się zdecydować na życie w Jezusie Chrystusie. Misjonarze świadomie przykładają wagę do misji wśród dzieci, ponieważ są przekonani, że skuteczniej jest motywować ludzi do życia w Bogu, gdy jeszcze niezbyt długo znajdowali się w szponach szatana. Od dziecka też starają się oni wyrobić w Cyganach nowy stosunek do ich ciała.

Nawróceni wiedzą, że zdrowy duch i czysta dusza mieszkają w pełnym życia ciele i dlatego z centrum misyjnego w Träbeş udzielają wsparcia Cyganom w całej Rumunii, włączając w to transporty z pomocą. Istnieją osiedla cygańskie, które tylko dzięki tej pomocy mogą się zaopatrzyć w podstawowe artykuły żywciove i ubrania. Nawróceni wiercą studnie w dzielnicach nędzy, umożliwiając im tym samym zaopatrzenie w wolną od zarazków wodę. W ramach rozmaitych projektów zdrowotnych zajmują się za darmo chorymi bez środków do życia i dostarczają im lekarstw. Jak wszędzie,

¹⁸ Na temat interpretacji konwersji jako zmiany paradygmatycznej zob. M. Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Campus, Frankfurt am Main-New York 1998, s. 87 n.

tak i w przedszkolu, znajdującym się w Träbeş, Cyganie otrzymują „nowe” ubrania i solidne buty, pochodzące z paczek z używaną odzieżą, jakie zachodni zielonoświątkowcy wysyłają na Wschód. Poza tym dzieci mogą tu każdego wieczora zjeść chleba z masłem, tak że mają zapewniony przynajmniej jeden posiłek dziennie. Opiekunki grup dziecięcych uczą przy tym dzieci zasad higieny i skłaniają je do prowadzenia zdrowego trybu życia. Każde dziecko musi umyć ręce wchodząc do przedszkola, a alkohol i niktyna są codziennie wyklinate jako grzeszne źródła chorób.

Nawróceni Cyganie muszą nie tylko dbać o zdrowie i higienę ciała, ale także demonstrować duchową czystość w swoim zachowaniu. Tak podczas nabożeństw, jak i w życiu codziennym, zielonoświątkowcy pielęgnują miłość bliźniego poprzez demonstracyjnie serdeczny stosunek do siebie nawzajem, wzajemne wspieranie się i zachowywanie szczególnej uprzejmości. Rozmowy są przyjazne i ożywione, ale spokojne – bez przerywania sobie nawzajem. Opiekunki w przedszkolu codziennie pozdrawiają dzieci, podając im rękę i zamieniając z każdym z nich z osobna kilka słów. Dobre zachowanie, spokój i dyscyplina są w przedszkolu obowiązkowe, a przekleństwa i brzydkie słowa spotykają się z natychmiastową reakcją. Duchowa czystość zakłada dla nawróconych jasność umysłu, którą można osiągnąć jedynie przez wykształcenie. Wielu Cyganów, wśród których analfabetyzm daleko przekracza krajową średnią, nauczyło się czytać po nawróceniu, aby – jak to jest wymagane od nawróconych – mogli codziennie studiować Biblię. Członkowie gminy, którzy angażują się w życie wspólnoty i pełnią w niej urzędowe funkcje, uczestniczą w regularnych warsztatach, szkoleniach i konferencjach. Kółko biblijne i spotkania dyskusyjne służą poprawie dyskursywnych umiejętności nawróconych. W przedszkolu uczniowie, którzy często po czwartej klasie nie potrafią dobrze pisać i czytać, mają zapewnioną pomoc w odrabianiu zadań, dodatkowe lekcje, a także otrzymują pomoce szkolne, takie jak ołówki, zeszyty czy tornistry. Dzieciom, które znajdują się w polu szczególnej uwagi zarządzających gminą, misja cygańska finansuje nawet autobus szkolny, podwożący je do najbliższego miasta, co umożliwia im zdobycie lepszego wykształcenia.

Oczywiście jeśli idzie o nauczanie i wychowanie dzieci nawróceni ufają bardziej Biblii niż elementarzowi. Codzienne zajęcia w oparciu o Biblię stanowią główny element pracy misjonarskiej w Träbeş. Wszystkie inne treści wychowawcze i merytoryczne znajdują interpretację i legitymizację w naukach biblijnych. Higiena ciała i czystość duchowa są dla nawróconych przede wszystkim wyrazami czystości duszy. Ten ostatni wymiar cielesnej triady stanowi ostateczny wymiar duchowej formacji, nie jest jednak automatyczną konsekwencją przestrzegania reguł zawartych w poprzednich dwóch wymiarach. Nawróceni są przekonani, że grzech jest odpowiedzial-

ny za wszelkie cierpienie – od momentu, w którym człowiek przez grzech oddalił się od Boga, świat ziemski znajduje się w posiadaniu szatana. Tylko ten, kto się nawrócił, może strząsnąć z siebie grzech pierworodny, a światopogląd nawróconych jest tu zgodny z Sądem Ostatecznym: wszyscy „ludzie świata”, w przeciwieństwie do nich, skazani są na wieczne potępienie. Aby móc należeć do wybranych, człowiek musi się stać świadomy swojej grzesznej natury, żałować za grzechy i wyznać je przed Bogiem i ludźmi. Z duszą oczyszczoną przez boskie odpuszczenie grzechów nawrócony przyjmuje w komunii Ducha Świętego i jest od tej pory zobowiązany prowadzić świątobliwe życie (oraz poddawać swoją duszę ciągłej kontroli i oczyszczaniu poprzez pokutę). Nawróceni transcendują przy tym wszelkie granice etniczne: przedstawiają bożą ofertę wiekuistego zbawienia, poprzez oczyszczenie duszy wszystkim siedmiogrodzkim grupom etnicznym: Sasom, Rumunom, Madziarom i przede wszystkim Cyganom. Jednakże świeckie granice etniczne, z których nawróceni się wyzwolili, zostały zastąpione nowym podziałem: lud potępionych grzeszników został przeciwstawiony nawróconym jako transetnicznemu ludowi bożemu, który oczekuje na ponowne zmartwychwstanie człowieka fizycznie higienicznego, duchowo czystego i o niepokalanej duszy.

Idee umytego ciała i czystego ducha osiągają swą pełną siłę motywacyjną dopiero w transcendentnej i symbolicznej reprezentacji czystości duszy. Odpowiednio do idei higienicznego ciała, nawróceni przykładają wagę do tego, że każdy członek wspólnoty powinien być na co dzień, zwłaszcza zaś podczas nabożeństwa: umyty, porządnie uczesany i czysto ubrany. Misjonarze kładą nacisk, że nie jest ważne, czy chodzi o ubranie nowe, używane lub nawet połatane – ważne, żeby było czyste i okrywało umyte ciało, aby podobało się Bogu. Czystość duszy prezentuje się nawróconym jednakże nie tylko poprzez czystość ciała i ubrania, lecz także poprzez styl ubierania się. Przydają oni wartości nędznym ubraniom, które wizualizują „ubóstwo ducha” ich nosicieli w obliczu Boga i poprzez ich oczywistą prostotę podkreślają postawę ascetyczną. Nawróceni zobowiązują się przestrzegać paradygmatu kulturowego nierzucania się w oczy i odpowiednio do tego przystosowują tradycję swojej grupy etnicznej. Każde zachowanie, odbiegające od paradygmatu, traktują jako egocentryczne, a tym samym jako grzeszną autokreację.

Mężczyźni i kobiety – czy to Rumuni, czy Cyganie – ubierają się w Trabeș tak jak rumuńska większość, zwracają jednak uwagę na to, aby ich sposób ubierania nie rzucał się w oczy i preferują w związku z tym ciemniejsze kolory. Mężczyźni wpuszczają koszule w spodnie i uczestniczą w nabożeństwach odziani w garnitury. Kobiety zaznaczają swą, pochodzącą od Boga, lecz ściśle kontrolowaną kobiecość, za pomocą zapiętych po

szyję bluzek z długimi rękawami. W czasie nabożeństwa długie najczęściej włosy kobiet muszą być „zdyscyplinowane” za pomocą chusty lub opaski, co demonstruje jednocześnie pokorę wobec Boga i podporządkowanie mężczyźnie. Przy okazji chrztu, który dla nawróconych jest oznaką opowiedzenia się po stronie Boga, estetyka cielesna wysuwa się na pierwsze miejsce. Neofita jest ubierany w śnieżnobiałą szatę, aby czystość jego duszy była widoczna dla wszystkich. Dwóch chrzcicieli zanurza następnie całe stare ciało chrzczonego w „grobie wodnym” w imię Ojca (dusza), Syna (ciało) i Ducha Świętego (duch). Po przemianie, symbolicznie antycypującej przyszłe zmartwychwstanie, wszyscy nawróceni witają nowo narodzonego na łonie bożej rodziny.

Ciało nawróconych u-cieleśnia świętość, która przedstawia się inaczej niż *sacrum* w innych kulturach cygańskich. Georges Bataille ukazał w swoich pracach, jak chrześcijaństwo podjęło „archaiczną” koncepcję *sacrum*, poddało je dyskursywnej transformacji i na nowo skonfigurowało jako chrześcijańską świętość. Ta nowa konstrukcja przesuwła nieczystą część *sacrum* w obszar *profanum*, potępia ją i przekształca w zło. Równocześnie transcenduje czystą część, uwalnia ją z materialnego świata i ustanawia jako świętość, przysługującą jedynie Bogu. Zły świat pozostaje pod wpływem szatana. W procesie racjonalizacji i rozwoju moralności chrześcijaństwo wiąże bożą świętość z dobrem i rozumem, podczas gdy szatańskie *profanum* związane jest ze złem i bezrozumnością. Równocześnie chrześcijańskie pojęcie świętości przesuwaa zainteresowanie osoby wierzącej z „tu i teraz” na odległą eschatologiczną przyszłość. Jezus Chrystus, Syn Boży, który stał się ciałem, staje się teraz jedynym pośrednikiem między złym światem a dobrymi niebiosami – jego wyjątkowa pozycja podkreśla jednak równocześnie to rozejście się światów. Tam, gdzie „archaiczne *sacrum*” zasadza się na istnieniu bolesnego rozdziału obu obszarów, a równocześnie wymaga jednak cyklicznego przekraczania granicy między nimi, chrześcijaństwo orientuje się na linearne przejście od złego *profanum* do dobrego świata *sacrum*: zależną od ludzkiej woli, ostatnią i nieodwracalną transgresją¹⁹.

Tym samym można zrozumieć, dlaczego nawróceni Cyganie widzą w swoich dawnych „współplemieńcach” zwolenników szatana. Bieda wykluczonych społecznie Cyganów jest dla nawróconych logiczną konsekwencją grzechów tego świata. Przy całej miłości bliźniego, przyświecającej działaniom misyjnym wśród najuboższych, nawróceni operują jednak sztywnym podziałem ludzi: kto nie ratuje własnej duszy z grzesznej biedy poprzez nawrócenie, pozostaje – tak jak jego ziemskie ciało – na wieki stra-

¹⁹ Zob. G. Bataille, *Die Erotik*, op. cit., s. 114-135; *Idem*, *Theorie der Religion*, op. cit., s. 60-70.

cony. Inscenizacje ciała, dokonywane przez *Țigani de matăse*, są przez nawróconych traktowane jako kult mamony, ponieważ ich doczesna tęsknota za prestiżem i rozrzutność stanowią bezpośredni kontrast z pokorną ascezą i pracą dla Królestwa Bożego. W ten sam sposób „wierzący” postrzegają rytuały i wierzenia „niewierzących” *Corturari*: są one dyktowane przez diabła. Nawróceni nie mogą zaakceptować koncepcji, która uznaje istnienie nieczystej części świata (przez nich traktowanej jako zło) i człowieka oraz inkorporuje je jako jeden z biegunów wolnego od wartościowania *sacrum*. Wraz z nawróceniem wszelkie formy cygańskiego *sacrum* przestają cokolwiek znaczyć dla ponownie narodzonych chrześcijan, których drogą do zbawienia staje się wyłącznie ich własna koncepcja świętości.

4. UWAGI KOŃCOWE

W artykule tym przedstawiłem cztery różne grupy cygańskie, posługujące się różnymi estetykami ciała, postrzegające swoje ciało z odmiennych perspektyw i zgodnie z nimi dokonujące autoprezentacji na zewnątrz. *Țigani* usiłują przykroić nowoczesność do swojego ciała, jednakże ich „wykrój” ujawnia anachroniczny prymitywizm, w którym uwidacznia się kultura bieddy. Podobnie jak *Țigani*, również *Țigani de matăse* przejmują reguły ubioru większości, jednakże podejmują oni grę z obowiązującymi normami i łamią je w procesie ostentacyjnie przesadnego dopasowania. *Corturari* postawili na kulturowe odgraniczenie i podkreślają swoim typowym strojem granicę między ściśle odseparowanymi od siebie obszarami, którym nie można pozwolić na wymieszanie się. Wreszcie nawróceni Cyganie, poprzez swoją cielesną autoprezentację, odmienną od tej, która jest właściwa wszystkim „ludziom świata”, ukazują na zewnątrz swoją duszę, wizualizując ją poprzez ciało i ubranie.

Z pomocą socjologii *sacrum* interpretowałem wspomniane estetyki i reprezentacje jako u-cieleśnienia świętości. *Țigani*, jako społecznie wykluczeni, odróżnieni i odseparowani, ilustrują swoim biednym ubraniem tragiczny aspekt *sacrum*, podczas gdy *Țigani de matăse* w rozrzutny sposób realizują na co dzień wizję *sacrum* jako transgresji. Z kolei *Corturari*, podporządkowując swoje ciała zespołowi reguł dotyczących czystości, manifestują sakralną oscylację między tym, co przyciąga, światłem, czystością a tym, co odpycha, ciemnością i nieczystością. Wreszcie nawróceni Cyganie ukazują w swoim ciele skonfigurowany na nowo obraz świętości, w którym tylko to może mieć nadzieję na dobrą, racjonalną i transcendentną Bożą świętość, co wyrzeka się wszystkich grzechów złego, irracjonalnego i immanentnego świata szatana.

Estetyka ciała, stosowana przez wspomniane cztery grupy, stanowi jednak nie tylko zmysłowy obraz właściwego każdej z nich *Nomos*, lecz również jest komunikatem, skierowanym na zewnątrz i wpływa na sposób postrzegania grup mniejszościowych przez większość. *Țigani*, których wysiłki przystosowawcze są przez Rumunów blokowane za pomocą praktyk dyskryminacyjnych, potwierdzają za pomocą swego biednego ubioru wszystkie negatywne stygmaty, przypisywane Cyganom jako brudnym, obdartym i bez nadziei. Ich bracia, *Țigani de matăse*, są przez Rumunów traktowani równie mało poważnie jak *Țigani*, jednakże w ich przypadku nienawiść zamienia się przynajmniej w śmiech, a Rumuni doceniają w ich przesadnych zachowaniach „bogactwo” i „ucywilizowanie”. *Corturari* z powodu swego wypracowanego stylu ubioru i konserwatywnych zwyczajów są przez większość traktowani jako „autentyczni” przedstawiciele właściwej sobie kultury, oceniani pozytywnie przede wszystkim dlatego, że aktywnie separują się od innych grup etnicznych, a tym samym nie stwarzają groźby wymieszania się z większością. Z kolei nawróceni są traktowani przez prawosławnych Rumunów jako religijni „fundamentaliści”, wykraczający poza zdrową miarę chrześcijańskich praktyk, jednakże doceniają ich i są całkowicie zaskoczeni ścisłą czystością, porządkiem, ascezą czy walką z alkoholizmem, charakteryzującymi zielonoświątkowców. Właśnie tu widać niezwykle postęp, jeśli chodzi o funkcjonowanie stereotypów stygmatyzowanej grupy cygańskiej: poprzez skrupulatne, a nawet przesadne realizowanie ascetycznych aspektów kultury większości, nawróceni Cyganie są w stanie kompensować swój negatywny obraz bez kapitału ekonomicznego i zdystansować się od ogólnego, negatywnego stereotypu.

Moje wywody pozwalają częściowo wyjaśnić, dlaczego poszczególne grupy cygańskie pozytywnie reagują na działalność misyjną zielonoświątkowców. Jednakże sukces ich misji zależy też od zgodności, właściwej nawróconym, koncepcji ciała z projektami cielesności, charakteryzującymi różne grupy cygańskie. Tak więc pośród nawróconych jest niewielu *Țigani de matăse*, ponieważ ich kulturowa hiperreakcja na normy większości stoi w sprzeczności z zielonoświątkowym paradygmatem niewyróżniania się. Unikają oni misji, gdyż ich „archaiczna” transgresja sakralna, ich rozrzutne i przesadne dopasowanie się do zasady luksusu jest przez nawróconych odrzucane jako grzech próżności. Zielonoświątkowa asceza nie pasuje do estetyki pychy „Jedwabnych Cyganów”. Także *Corturari* nie nawracają się, gdyż pielęgnują oni zamknięty układ wierzeń i praktyk związanych z czystością, który dyktuje im podział świata na odrębne sfery i jako obraz świata jest wśród nich silnie zakorzeniony. Wolą oni separować się od wszystkich innych grup, tak cygańskich, jak i niecygańskich, w tym również od zielonoświątkowców. Kto miesza ze sobą to, co rozdzielone, jest według zasad este-

tyki *Corturari merimo* i tym samym zagraża kulturowej autonomii wszystkich innych. O ile nawet nawróceni mogliby tolerować ubiór *Corturari*, to nigdy nie mogliby pogodzić się z ich „archaiczną” koncepcją *sacrum*, w której demonizowana przez chrześcijaństwo nieczystość jest w wolny od wartościowania sposób akceptowana.

Tak więc w Träbeš są przede wszystkim *Țigani*, którzy są otwarci na działania misyjne i często się nawracają. Jako wykluczeni uczestniczą w pewien sposób w *sacrum*, jednakże bieda nie daje im możliwości odpowiadzi na wykluczenie społeczne za pomocą jakiejś gry. Wielu z nich źle znosi ciemną stronę *sacrum* i poszukuje jaśniejszej formy świętości. *Țigani* żyją na marginesie w skrajnym ubóstwie i pod względem cielesnym są faktycznie zdani na materialną pomoc nawróconych. Misjonarze, zgodnie ze swoim triadycznym pojmowaniem ciała, naciskają jednak na to, żeby *Țigani*, wraz z cielesną, przyjmowali również ich ofertę duchową: kto chce korzystać tylko z pomocy materialnej nawróconych, wkrótce przestaje otrzymywać jakiegokolwiek wsparcie. *Țigani* nie widzą żadnego problemu w przyjęciu podczas nawrócenia nowej estetyki ciała, ponieważ paradygmat kulturowego niewyróżniania się odpowiada ich staraniom dopasowania się do kultury większości. Należące do cielesnej estetyki nawróconych pojęcie „duchowego ubóstwa” wobec Boga, pozwala dodatkowo pozytywnie dowartościować materialne ubóstwo Cyganów. Nawróceni wyjaśniają zły stan rzeczy w dzielnicy nędzy jako chorobę spowodowaną grzechem i proponują prosty sposób wyjścia z kłopotów: „Nawróćcie się!”. Dlatego *Țigani* mają nadzieję nie tylko na zmartwychwstanie w dniu Sądu Ostatecznego – już w dniu chrztu powstają oni z baptysterium jako nowo narodzeni, wraz z nowym ciałem, wyposażeni w reguły nowej estetyki.

Jedną wieś, cztery różne grupy cygańskie, cztery różne koncepcje ciała, do tego możliwość zmiany poprzez konwersję – artykuł ten pokazuje, jak wielowarstwowe jest ciało fizyczne, gdy człowiek wyposaża organizm biologiczny w znaczenie społeczne. Poprzez swoje ciało człowiek może wskazywać na swoją pozycję społeczną, reagować na dyskryminację, odzwierciedlać konfigurację własnej grupy – krótko mówiąc: formować swoje wyobrażenia o ludziach i świecie. Niezależnie od tego, jak konkretnie wygląda jego kulturowe u-cieleśnienie, zawsze wskazuje ono na *sacrum*. Ciało ludzkie, jako całość i jako interakcja swoich części, zawiera w sobie bowiem pewien wymiar, który, pomimo wszelkich ludzkich wysiłków, aby wszystko pomierzyć i skategoryzować – pozostaje czymś niezmierzającym różnorodnym, posiadającym nieopisywalną aurę i nietykalną wzniosłość: życie.

Thum. Sławomir Kaprański

LITERATURA:

- BATAILLE G., *Der Gebrauchswert D.A.F. de Sades (Offener Brief an meine gegenwärtige Genossen)* [w:] G. Bataille, *D.A.F. de Sade, Justine und Juliette*, Matthes und Seitz, München 1993 [1970].
- BATAILLE G., *Die Erotik*, Matthes und Seitz, München 1994 [1957].
- BATAILLE G., *Theorie der Religion*, Matthes und Seitz, München 1997 [1974].
- CAILLOIS R., *Der Mensch und das Heilige*, Carl Hanser, München-Wien 1988 [1938].
- FOUCAULT M., *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994 [1975].
- GROPPER R. C., *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*, The Darwin Press, Princeton 1975.
- LEWIS O., *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*, Random House, New York 1966.
- MARROQUÍN C., *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne*, „Edition Humboldt“, Parerga, Berlin 2005.
- MAUSS M., *Die Techniken des Körpers* [w:] M. MAUSS, *Soziologie und Anthropologie*, Fischer, Frankfurt am Main 1997 [1935].
- MOEBIUS S., *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, UVK, Konstanz 2006.
- OKELY J., *The Traveller Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994 [1984].
- WOHLRAB-SAHR M., *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Campus, Frankfurt am Main-New York 1998.

Johannes Ries

IN-KARNÀCIA E SVUNTIAQËRI. PAL-E TRUPOSQËRI ESTÈTIKA ANDE VERVERA FÒRME E RROMANE KULTURAQËRE

Sarkole manuśesqe kamlōn pen xoditka xaćarimàta, so thàvden lesqëre truposθār, kaj te šaj dikhel trujal pesθe, te dikhel pes xodes aj te dikhel pesqëro trùpo. Labărel trupitko estetika kaj te del avri i projèkcia pesqëre xoditkone trupesqëri thaj te del orientàcia pesqëre xoditkone kerimatenqëri pal-ada modèlo. Ada artiklo sika-vel sar o Roma dikhen penqëro trùpo. O avtòro lizal e drabavnes dr-o gav Trăbeş Transilvaniaθe, kaj beśen ververa rromane grùpe (endaja): *Țigani de matăse* („phan-rune Rroma”), *Korturàra* („cerhenqëre Rroma”) aj vi pokarime Rroma, saven si len barbut javër trupitko estètika, desar phurikane Rroma aj vi desar-e Rumuniaqëre gaze. Dr-e perspektiva e kategorienqëri katar-i sociologie sacrée (alternativo teoria e religiaqëri, savi ròdel o sacrum na dr-o bodlipen ja dr-e Khangeri, tok dre mală socio-kultural konstruime), o avtòro sikavel sar ververa rromane endaja labăren penqëro trùpo kaj te aresen ži k-e sacrum-esqëri in-karnàcia, te sikaven penqëri sociàlo pozicia, te den reàkcia mamuj-i diskriminàcia aj te mothoven i andratuni struktùra penqëre endajenqëri.

Johannes Ries

EM-BODIMENTS OF SANCTITY. CONSIDERATIONS ON BODY AESTHETICS IN GYPSY CULTURES

Every human being needs senses, located within their bodies, to see their surroundings, themselves and their very bodies. They use body aesthetics to design the image of their bodies and orient their actions around that formula. The article presents the way Roma people/Gypsies perceive their bodies. The author takes the readers to a Transylvanian village called Trăbeş, inhabited by various Roma/Gypsy groups *Țigani* (‘Gypsies’), *Țigani de matăse* (‘Silk Gypsies’), *Corturari* (‘Tent Gypsies’) and the converted Pentecostal Gypsies, who use different body aesthetics which also helps them diversify from the Romanian majority. Using the categories called *sociologie sacrée* (an alternative theory of religion which seeks *sacrum* not in heaven or the Church but in socially-created areas) the author shows how various Roma/Gypsy groups use their bodies to em-body the *sacrum*, and by doing it, mark their social status, react to discrimination and reflect the inner structure of their group.